

боли снова возвращается к своему архаичному истоку, возможно, слишком вольная интерпретация Аристотеля, но что касается ключевой фигуры афинского триумvirата мыслителей – Платона, то его интерес к инициации составляет основной пафос настоящей статьи. Потому что имевший место интерес Платона к инициации до сих пор не замечен. Однако, как еще можно трактовать фрагмент «Государства», где мыслитель советует подвергать юношей надо сначала чему-нибудь страшному, а затем, для перемены, приятному?

Попробуем оценить его непредвзято. «Подобно тому как жебреят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-нибудь страшному, а затем, для перемены, приятному, испытывая их гораздо сильнее, чем золото в огне: так выяснится, поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристойен, хороший ли он страж как самого себя, так и мусического искусства, которому он обучался, покажет ли он себя при всех обстоятельствах умеренным и гармоничным, способным принести как можно больше пользы и себе, и государству. Кто прошел это испытание и во всех возрастах – детским, юношеским и зрелом – выказал себя человеком цельным, того и надо ставить правителем и стражем государства, ему воздавать почести и при жизни, и после смерти, удостоив его почетных похорон и особливо увековечив о нем память. А кто не таков, тех надо отвергнуть»¹⁶³.

На наш взгляд Платон прямо указывает на необходимость инициирования мужчин во время возрастных переходов, подводя идейное основание под реально существовавшую в его время практику.

Отметим, что инициация у Платона не являлась инструментом деконструкции сложившегося порядка, напротив, того, кто прошел это испытание и во всех возрастах и выказал себя человеком цельным, того Платон предлагал ставить правителем и стражем государства, воздавать ему почести и при жизни, и после смерти.

К ПРОБЛЕМЕ ПОИСКА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОЗНАЯ МИФОЛОГИЯ» В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ Е. В. Иванова

В современном религиоведении актуальным остается обращение к исследованию взаимодействия двух феноменов культуры:

¹⁶³ Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / под общ. ред. А. Ф. Loseva и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 218.

мифа и религии. Однако онтологический (и даже гносеологический) статус данного понятия в современном религиоведении еще не определен. К какому разделу религиоведения принадлежит «религиозная мифология»? Известно, что современное религиоведение включает в себя: философию религии, историю религии, антропологию религии, психологию религии, социологию религии, феноменологию религии. Обращение к мифологиям древних цивилизаций и современности в религиозном дискурсе позволяет утверждать о межпредметном статусе данного понятия, и не только. Возможно ли утверждать, что это отдельный раздел современного религиоведения?

Для того, чтобы разобраться в данном понятии, попробуем выявить его особенности. Выдвинем гипотезу о том, что религия – это мировоззренческий каркас, зафиксированный сакральными текстами (в каждой религии своими), а миф – его эмоциональное содержание. Религия нормативно и догматично констатирует, а миф эти нормы разъясняет. Поэтому вполне логично существование такой малоизученной категории, как «религиозная мифология», которая бы соединяла два связанных между собой феномена духовной культуры в единое целое. Выявим границы ее онтологического содержания.

М. Элиаде, Дж. Фрезер, Дж. Е. Гаррисон, Ф. М. Корнфорд, Г. Муррей подчеркивают в своих работах, что подосновой мифа являются определенные структуры, обеспечивающие целостность коллектива, социума в целом. Например, отличительной особенностью мифологического мышления, с точки зрения М. Элиаде, является изложение сакральной истории, событий, происшедших в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Поэтому миф представляет собой описание устойчивых социальных структур, прописанных прецедентом. Эти структуры, своеобразные для каждой культуры, определяют многие важные параметры функционирования социума (хотя бы потому, что нарушение меры мифологического всегда чревато, с одной стороны, стагнацией, с другой – распадом) и поддерживаются в процессе ритуальной деятельности. Таким образом, М. Элиаде связывает миф с ритуалом.

Упор на ритуальные корни подчеркивается многими исследователями. Так, Р. Кэрпентер видел в основе сюжета «Одиссеи» культ спящего медведя. Э. Миро, анализируя греческий культ героев, приходит к выводу, что Ахилл и Одиссей – умирающие

и воскресающие боги или «святые» греческих моряков, а сюжеты с этими героями отражают календарные весенние обряды, предшествующие открытию навигации. Ш. Отран, соединяя в теории эпоса ритуальный неомифологизм с концепцией Ж. Бедье, настаивает на культовых корнях греческого эпоса в целом. Л. Г. Леви допускает историческую основу «Илиады» или «Махабхараты», но основные элементы сюжетов «Одиссеи», «Рамаяны», «Гильгамеша» и их общую композицию она возводит к культу умирающего и воскресающего бога, к обрядам посвящения, культу царя-мага. Отечественные ритуалисты В. Я. Пропп, Б. А. Рыбаков, А. Андреев считают, что миф – это определенная повествовательная история, иллюстрирующая сопровождение ритуальных действий. В нашем русле исследований под мифом мы будем понимать способ выражения скрытых сверхчувственных реальностей на уровне материального мира, в обыденной жизни человека. Физическая реальность без трансцендентной бессмысленна, а трансцендентная без физической – безжизненна. Соединяясь друг с другом, они наполняют друг друга и жизнью, и смыслом. Здесь уместно сослаться на исследования К. Хюбнера, который в русле толкований мифа К. О. Мюллером, В. Ф. Отто, И. Иволы, И. П. Вернанта, К. Керени и др. предлагает интерпретировать миф как нуминозный опыт, подчеркивая, что миф является миром, растворяющимся в формах проявления божественного. Н. Бердяев считает, что миф – это посредник между «первореальностью» и реальностью, заложенной в духовном мире и представленной в образах чувственного природного мира. Однако обычному человеку трудно уловить грань между этими мирами, поэтому через нарративность, повествование о деяниях героев мифа можно приблизиться к раскрытию нуминозного и идентифицироваться с героем. Уточняя все вышесказанное, дадим определение мифа как способа глобальной идентификации человека с природой, с социумом, культурой, с Богом. Говоря о религиозной мифологии, необходимо также определиться с понятием «религия». За исходное методологическое определение религии возьмем определение, данное Д. В. Пивоваровым: «Религия – поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность»¹⁶⁴. Однако религия не существует отдельно, сама по себе, она взаимодействует с другими областями человеческой культуры – с наукой, с политикой, с экономикой, с философией, мифом. Система сакрализации пронизана мифологической нарративностью, т. к. без объяснения, почему необходимо совершать то или иное обрядовое действие, идентифицироваться с религиозным героем религиозное не будет функционировать. Таким образом, одной из онтологических характеристик

¹⁶⁴ Пивоваров Д. В. Онтология религии. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 35.

религиозной мифологии является ритуальная система действий. Сущностью ритуала является язык мифа. С. А. Токарев в своих работах употребляет понятие «религиозный миф»: «Когда миф является объяснением, осмыслением, обоснованием религиозного обряда – «культовый миф» – он сам становится религиозным»¹⁶⁵. Но в дальнейшем в религиозоведческих исследованиях это понятие игнорируется, и обсуждается триада «миф» – «ритуал» – «религия» как самостоятельные понятия. И. Н. Яблоков считает, что в современной философии мифа можно выделить архаическую, религиозную, научную, политическую, художественно-литературную, обыденную и социальную мифологии. Однако, утверждая, что архаический религиозный миф и развитый религиозный миф отличаются друг от друга он, как и С. А. Токарев, не выявляет единицы религиозного мифа.

Поэтому под понятием «религиозный миф» как нечто жестко структурированное, но наполненное ярким эмоциональным содержанием мы будем понимать эмоционально наполненный текст как повествование, объясняющий жизненно важные положения религиозного культа. Знание этого текста позволяет структурировать поведение в ритуале, претендует на эзотеричность (т. е. принадлежность к определенной сакральной группе, объясняет непонятное и позволяет идентифицироваться с образцом (Пророком, Богом) насколько это возможно. Когда сакральные источники перестают функционировать, обрядовая сторона мифа забывается, остается жить только сказочная сторона. В. Я. Пропп объясняет это так: «Бывает, что хотя сказка и восходит к обряду, но обряд бывает совершенно неясен, а сказка сохранила прошлое настолько полно, верно и хорошо, что обряд или иное явление прошлого только через сказку получают свое настоящее освещение»¹⁶⁶.

К элементам религиозной мифологии можно отнести, на наш взгляд: эсхатологические мифы, активно проявляющие себя сегодня в неокультах, неоязыческую символику некоторых новых религиозных движений, варианты фэнтези, проявляющие себя в ролевых играх через образы «мага», «жреца», «колдуньи», «ведьмы», «воина» и пр. Возможно и другие элементы наполнения содержания понятия «религиозная мифология», но в русле данной работы остановимся на вышеперечисленных.

Основными характеристиками религиозного мифа являются следующие:

1. Религиозный миф позволяет упростить реальность и существующее в ней множество противоречий свести к простейшей формуле борьбы Добра со Злом. К примеру, религиозный миф

¹⁶⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. С. 215.

¹⁶⁶ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Лабиринт, 1998. С. 35.

о ведьмах в средневековье, зафиксированный в труде Шпенглера и Инститориса «Молот ведьм». Все зло мира – от женщин, называемых ведьмами, для того, чтобы уничтожить это зло, необходимо просто выявлять носительниц зла и уничтожать их физически.

2. В религиозном мифе мир понятен и полностью познан, благодаря чему обретается чувство гармонии с миром. В первобытных обществах миф был нужен, чтобы сознание человека оберегалось от вторжения в него реальности, которая большинству кажется жестокой. Поэтому любая информация кодировалась с помощью сакральной символики, чтобы не травмировать не готовое к трезвой оценке реальности сознание человека. Более мудрые охраняли менее мудрых от опасного для них знания, как ребенку, подкладывая вместо способного отнять жизнь орудия – безопасную игрушку. Религиозный миф избавляет людей от страха перед реальностью, ориентирует не на сегодняшнее настоящее, а на будущее улучшение. При этом улучшение наступает либо путем ритуального возвращения к первоосновам (М. Элиаде), либо ритуальными действиями подготовки к будущему (новые неокульты). Миф же, взятый в архаических культурных вариантах, ориентирует на настоящее. В этом особенность современного религиозного мифа.

3. Со второй характеристикой связана третья, которая заключается в ритуальных действиях. По этому поводу Э. Кассирер утверждает, что мир мифа – драматический мир: мир действий, усилий, борющихся сил. Миф не система догматических верований: он состоит не только из образов и представлений, но гораздо большей мере из действий. Жизненный принцип мифа можно описать только в терминах действия. Однако действия человека, живущего в религиозной мифологии, строго определены рамками, задаваемыми пророками и священными текстами Декалога, Нагорной проповеди, Бенаресской проповеди и т. д. Выход за рамки делает человека «еретиком», «чужим», «инаковерцем», «грешником», и ему не место среди данной социальной группы. Бинарное противопоставление «свои-чужие», «друзья-враги», «наши-не наши» – одна из существенных религиозных мифем.

4. Иррациональность религиозного мифа. Его средой обитания являются, как мы уже подчеркивали, человеческие эмоции и чувства. Без эмоций нет сопереживания религиозному лидеру, идентификации с ним. Поэтому религиозный миф имеет собственную драматургию, он увлекателен, динамичен, образен. В его основе, как правило, лежит страх, неуверенность, избавиться от которых можно только с помощью религиозного героя¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Иванова Е. В. Культурология: мифологические смыслы современной культуры. Екатеринбург: Изд-во Уральского института фондового рынка, 2015. С. 18–19.

Эмоциональной характеристикой религиозного мифа является вера, имеющая различные предметы. В контексте нашего исследования одного из элементов религиозной мифологии – «религиозного фэнтези», хотелось бы подчеркнуть, что в нем предметом веры будут выступать объекты внешнего чувственного мира. При этом специфику веры в религиозном фэнтези можно охарактеризовать словами К. С. Льюиса: «искусство держаться тех убеждений, с которыми разум однажды согласился, независимо от того, как меняется настроение ... человек должен развивать в себе привычку веры»¹⁶⁸.

«Разволшебствование» мира, рационализация, научный прогресс объясняют человеку то, что раньше выполняло мифическое сознание, и отголоски и архетипы этого мифического продолжают жить в массовом сознании, иногда принимая формы иллюзий, внешней, мифической религиозности, что наблюдается в нашем веке. Однако человеку очень хочется верить в чудесное, в сказку, и появляется еще один аспект религиозной мифологии – жанр «фэнтези». Это жанр фантастической литературы, появившийся в начале XX в. и основанный на использовании мифологических и сказочных мотивов. Произведения фэнтези чаще всего напоминают историко-приключенческий роман, действие которого происходит в вымышленном мире, близком к реальному, но наполненному сверхъестественными явлениями и существами. В таких мирах действуют свои физические законы, у них есть своя история, там обитают вымышленные или заимствованные из мифологии существа. Фэнтези имеет свои жанровые признаки: 1) мир несуществующий, обладающий свойствами, невозможными в нашей реальности; 2) магия и фольклорные персонажи как необходимый элемент; 3) авантурный сюжет (как правило – поиск, странствие, война и т. п.); 4) средневековый антураж, хотя здесь возможны варианты; 5) скрытое противопоставление технологии и волшебства в пользу последнего; 6) на первый план выдвигаются герои, их поступки и переживания, волшебное и сказочное играет вспомогательную, но далеко не второстепенную роль; 7) противостояние добра и зла как основной сюжетообразующий стержень. Часто конфликт между добром и злом замаскирован под конфликт между различными видами добра или несогласие со способами достижения добра; 8) как и сказка, фэнтези структурирована этически. Однако фэнтези отличается от сказки. Зло и добро в ней равнозначны, а в сказке добро побеждает без потерь; 9) Наличие потустороннего мира и его проявлений; 10) Полная свобода автора: он может повернуть сюжет самым неожиданным образом, поскольку волшебный мир фэнтези предполагает, что в нем возможно все.

¹⁶⁸ Цит по: Бэшем Г., Уолс Дж. Хроники Нарнии и философия: лев, колдунья и мировоззрение. Антология. М.: Эксмо, 2011. С. 372.

Этот последний признак – один из наиболее важных, определяющих. Он четко отграничивает фэнтези и научную фантастику, потому что научная фантастика описывает вероятное, и автор стеснен определенными рамками. Он вынужден дать объяснение невероятному, обосновать научно или псевдонаучно (что чаще всего и происходит). Выделяются следующие типы фэнтези: героическое, эпическое, «темное», игровое, историческое, юмористическое, феминистическое, детское.

В контексте применения к нашему полю исследования хотелось бы выделить «религиозное фэнтези» как одну из составляющих религиозной мифологии. Классические проявления такого типа являются «Хроники Нарнии» К. С. Люиса и «Властелин колец» Дж. Р. Р. Толкиена. Общая цель создания этих фэнтезийных миров – через христианские символы создать новый мир, понятный ребенку, а также неверующему или ищущему, независимо от его возраста. Среди вопросов, затронутых в «Хрониках Нарнии», встречаются и мировоззренческие: как можно отличить правду от иллюзии? Прав ли тот, кто сильнее, или же существуют непреложные нравственные правила, которые накладывают одинаковые обязательства на всех нас? Можно ли, как герой «Хроник...», превратиться в дракона и при этом остаться самим собой? Проблема зла, природа и первопричина нравственности, существование Бога, достоверность чудес, недостатки научного материализма – те проблемы, которые рассматриваются на страницах произведений как Дж. Р. Толкиена, так и К. С. Люиса. Однако созданные фэнтезийные миры этих авторов, растиражированные мифологией СМИ, существуют независимо от желания создателей, составляя онтологическое поле многих молодежных субкультур. Чем оно характеризуется? Во-первых, привлекательностью главных героев (здесь работает мифологема Героя) и подражательностью им. В массовой культуре подражание становится ключевым механизмом воздействия на человека. Поэтому от подростков, молодых людей (и не только от них) можно услышать, что они ведут происхождение от «эльфов», «гномов», «орков» и т. д. Также сюжет фэнтези чаще всего строится на соперничестве между воинами, но ключевым конфликтом является противостояние воина и мага, обладающих сверхчеловеческими способностями. Воин – это сверхчеловек «тела» как итог физического совершенствования, достигнутого вследствие восприятия образов «совершенного тела», растиражированных массовой культурой. «Маг» – сверхчеловек духа, результат интеллектуального совершенства, достигнутого посредством овладения знанием. В этих образах соединяется тот тип веры, про который мы говорили. Цитируя высказывание о вере К. С. Люиса. Подражая и проживая данные социальные роли-образы,

человек подражает схемам восприятия и поведения, свойственным данным образам. В эффекте подражание главное – внешность, яркость образа, однако забывается глубина образа, его внутреннее значение. За поверхностностью сюжета (что особенно важно сказать про экранизацию произведений Дж. Р. Толкиена и К. С. Льюиса) теряется главное содержание – интерес к идеям христианства. Но, посмотрев фильм, избалованный зритель вряд ли превратится в читателя и возьмет лишь яркую оболочку супергероя.

Во-вторых, хочется вспомнить слова Э. Кассирера, что миф – это персонифицированное желание группы. В подражании Герою создается временный выход в новое пространство, сконструированное по аналогии с пространством фэнтези. Это пространство носит игровой характер, возникают ролевые игры как процессы, в ходе которых игроки разыгрывают определенные ситуации, сконструированные по аналогии с пространством фэнтези. В игре исключается «субъект-субъектная» дистанция между игроком и героем, они сливаются в едином образе. Происходит инверсия. Игрок, вначале убегающий от этого мира, через участие в ролевой игре получает веру в возможность преодоления «любых границ», что в дальнейшем способствует отказу от эскапизма и обретению уверенности в действительности. Кроме этого, в ролевой игре фэнтези происходит кратковременное соединение личности игрока с личностью героя игры, образу которого игрок подражает. Результатом этого подражания становится приобретение игроком знаний, которыми обладает воспринимаемый персонаж (частичной гениальности, храбрости, владение магическими силами, контроль над ними и т. д.) и временное ощущение сверхспособностей фэнтезийного героя. Яркая упаковка супергероя-сверхчеловека становится более привлекательной, чем долгая, трудная, порой трагическая, работа над внутренними способностями души, которая, порой, незаметна. Дж. Р. Толкин видел в явлении эскапизма глубокий этико-философский смысл: «Пораженные недугом современности, мы остро ощущаем и уродство наших творений, и то, что они служат злу. А это вызывает желание бежать – не от жизни, а от современности... Осуществить Великое Бегство от реальности, значит, от смерти»¹⁶⁹. Удовлетворение этого желания, пусть даже в воображении, является одним из путей приобретения человеком душевного равновесия. Ведь добро всегда побеждает, как в волшебной сказке, так и в мире фэнтези. Поэтому-то фэнтезийный мир в ряде случаев становится заменой реальности.

В своих письмах К. С. Льюис пишет, что согласно Толкиену, прелесть сказки заключается в том, что в ней человек полнее всего

¹⁶⁹ Толкин Дж. О волшебных сказках // Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. С. 36.

реализует себя как созидатель. Он не «комментирует жизнь», как любят говорить сегодня; он творит, в меру возможностей, «вторичный мир». Как считает Толкиен, поскольку в этом – одна из функций человека, ее успешное осуществление всякий раз приносит радость. Так художественный вымысел становится некой особой реальностью, параллельным миром, обладающим притягательностью волшебной страны и почти земной материальностью, вызывающим желание приобщиться, узнать его лучше, может быть, принять участие в со-творении этого мира, овеществлении его. Как, например, специфические особенности формы и содержания трилогии Дж. Р. Толкиена «Властелин Колец» сделали возможным превращение ее из просто литературного произведения в источник формирования субкультуры.

Таким образом, проанализировав некоторые особенности понятия «религиозная мифология», можно сделать вывод, что особенности данного явления необходимо включить в раздел религиоведения, изучающий поведение человека в религиозной плоскости. Это понятие является межпредметным для изучения в таких разделах религиоведения, как «История религии», «Психология религии» и «Антропология религии». Дальнейшее изучение применимости данного понятия в современном религиоведении позволит уточнить более четко его когнитивную ценность.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В МЕТАФИЗИКЕ

Н. Ю. Игнатова

Метафизическому познанию предшествует убежденность философа или ученого в принципиальной познаваемости мира. Эта «наивная вера в упорядоченность мира» направляет научные изыскания, в ходе которых, если они выполнены методологически правильно, следует ожидать, что порядок природы раскроет себя с необходимостью. Однако, «наивная вера в познаваемость мира» тоже не в полной мере наивна. За ней скрывается определенная познавательная традиция. Ученые и философы не невинные младенцы, а члены научного сообщества, прошедшие образовательный ценз, следовательно, их метафизические ожидания относительно природы подкреплены «школой».

Существует точка зрения, что изменения метафизических построений связаны либо с переосмыслением открытой и скрытой концептуальной рамки (Л. Витгенштейн), либо, если речь идет о возможностях философского дискурса, – с анализом логической структуры языка (Р. Карнап) или метафор (Р. Рорти). Роль концептуальных рамок или объяснительных схем в метафизике в разные